



TITLE:

# 悔悟と人格：シェーラー倫理学における情緒的なものの位置

AUTHOR(S):

水谷, 雅彦

---

CITATION:

水谷, 雅彦. 悔悟と人格：シェーラー倫理学における情緒的なものの位置. 実践哲学研究 1983, 6: 1-14

ISSUE DATE:

1983

URL:

<http://hdl.handle.net/2433/59135>

RIGHT:

# 悔 悟 と 人 格

## — シェーラー倫理学における情緒的なものの位置 —

水 谷 雅 彦

### (序)

『倫理学における形式主義と実質的価値倫理学』(以下『形式主義』と略す)において構想されたシェーラーの倫理学は、その基礎を、理念の対象たる価値の情緒的直観による認識に置いている。したがって、それ以降のシェーラーにとっての倫理学上の課題は、明証的な価値認識を獲得するための方法を示すことにあったと言ってよい。この問題に対するシェーラー自身の答えは、一応最晩年に提出された実践的な現象学的還元理論のなかに見出すことができる。<sup>(1)</sup>しかしながら、このような問題設定のうちには、現代の哲学的情勢のなかでシェーラー倫理学を(少なくとも表面的には)時代遅れのものであるかのようにみせているもう一つの問題が存している。すなわち、近年解釈学をはじめとする諸々の立場から疑問視されている「明証性」(Evidenz)の概念に関わる問題である。獲得された価値認識が明証的であるという保証、あるいはその基準(Kriterium)をシェーラーに求めてもむだである。シェーラーに従うならば、直観の明証性、すなわち「思念されたものと与えられたものの合致」(Deckung von Gemeintem und Gegebenem)の基準をさらに問うことは背理でしかない。なぜなら、あらゆる基準は「自体所与性」(Selbstgegebenheit)としての明証性をこそその根底にもつべきものであるからである(X382)。また、コギタチオ、超越論的主観性といったものの唯一の明証を「絶対的始まり」(absoluter Anfang)として確保し、それによる対象の構成を考えるという立場をシェーラーは始めからとらない。<sup>(2)</sup>内的知覚の優位性という、超越論的哲学のうちに潜む前提に論文『自己認識のイドラ』で鋭く切りこんだシェーラーの立場が、ここではかえって、素朴な本質観取の立場であるかの如き印象を生じさせることになる。

それでは、この明証性概念のもつ問題を、間主観的妥当性や伝達、コミュニケー

ションの問題に還元することによって解決することは可能であろうか。少なくともシェーラーに関する限りは、それは次の二つの点から不可能であると思われる。まず、シェーラー自身は人格の共同性の本来的なあり方を、コミュニケーションではなく「総体人格」(Gesamtperson)の内での「連帯性」(Solidarität)に求めているという点、換言すれば、伝達(Mitteilung)ではなく「共遂行」(Mitvollzug)が重要視されているという点に注目しなければならない(II386, 522 ff.)。次に、異なった価値認識の間の軋轢というさしあたって生じるであろう問題については、「いわゆる『普遍的な規準』というものはここでは存在せず、場合に応じて決定されねばならない。」(X394)、あるいは、「『現象学的な軋轢』と私の呼ぶ、存在するうちに最も深い軋轢は、まさに社会的に調停しえないのであるから、他者を『ほおっておき』、彼の道を行かせてもよい。」(V18)というような消極的言明のみがシェーラーのテキストには見出されうということが、今述べた「否」の理由として真剣にうけとめられなければならないであろう。これらの点には、本質あるいはアプリアリの問題を普遍妥当性の問題から峻別し(II94, III123 ff.)、「私にとっての自体的善」(An-sich-Gute für mich)の存在を認めるというシェーラー独自の考え(II482)が密接に関連している。

以上のような問題構制に対して、本論では明証性概念そのものを直接に問いの対象とし、一挙に解決をはかることはできない。しかし、われわれが問題にすべき事柄が、価値の情緒的認識であるということに再度目をむけることはこのような問題にとっても重要であると思われる。まず、価値の認識という点に関して注目されるべきことは、明証性概念への疑問の提出が、「絶対的始まり」としての明証性の主張に対して、われわれの認識は必ず何らかの「先行せるもの」に拘束されているということを明らかにしようとする試みと軌を一にしているということである。まず、シェーラーによれば、対象の認識に関しては価値認識そのものがそのような「先行せるもの」である。この「存在所与に対する価値所与の優位性」(V82)という考えは、『形式主義』においても既に「対象の価値が対象にいわば先立って進む。価値は対象の個別的本性の第一の『使者』(Bote)である。」(II40)という言い方で表われている。また、シェーラーが、そのつどの価値認識に先行するものとしてのエートスの重要性を強調しているという点も見逃すことはできない。

さらに、情緒的直観であるという点に関しては、シェーラーにおける情緒的な

もの一般の意義が注目されなければならない。シェーラーは人間の個々の情緒についての研究を「情緒的生の意味法則」という標題のもとに体系化しようとしていたといわれる(VII10)。この試み自体は未完に終わったが、残された個別研究のほとんどいずれにおいても、情緒が単に因果法則にのみ従う「状態」(Zustand)ではなく、何らかの積極的な認識意義をもつものであることが強調されている。<sup>(3)</sup>それ自身が情緒的直観である価値認識にとっては、情緒は単にその結果として生じる状態ではなく、逆にそれを導くという意義をもちうるのである。本論ではまずこの点に注目し、その際にわれわれにとってのもう一つの問題である、認識における「先行するもの」に深く関わると思われる情緒的作用である「悔悟」<sup>(4)</sup>(Reue)についてのシェーラーの所論をシェーラー倫理学全体との連関のなかで考察することを試みたい。

## ( I )

ひとつの情緒が、ある特定の時代、あるいは民族の心的特性を代表しているかのようと言われること、さらには人間存在一般の特質を表わす徴標であるかのように中心的に取り扱われることがしばしばある。しかしその一方で、ある情緒を単に消極的で不必要な作用であるとして、全く注意、反省の対象とはしないということもある。シェーラーにとっては、悔悟はそのような、忘れ去られた情緒のひとつであった。既に触れたように、シェーラーの個別的情緒論の意義は、任意のひとつの情緒の研究をもって人間存在の特徴づけを行うことにあるのではなく、当該の情緒的作用を人間の情緒的生の全体的連関のうちで位置づけることにある。われわれにとっても、ここでシェーラーの『悔悟と再生』をとりあげるということには、前節であげた本質的理由の他に、この「悔悟論」が、シェーラーの情緒論としてこれまで中心的に取り扱われてきた「同情論」や「羞恥論」に比べていささか軽視されてきた、いわば忘れられた情緒論であるという理由も付随する。

さて、近代哲学は、悔悟をもっぱら、単に不必要なものであると考えてきた。しかしながら、シェーラーによれば、このような考えは、悔悟を過ぎ去ってしまったことを元どおりにしようとする無意味な試みであるとする、根本的な誤解に基づいている。生命なき自然の変化に関しては確かにそのようなことは不条理であろう。しかし、過去、現在、未来の三区分を有するわれわれの人格的な生においては、わ

れわれの過去の生のいかなる部分も、われわれの生の全体的意味のうちへと部分的意味として常に可能的に新たに組みこまれるに際して、その意味内容、価値内容に関しては、さらに修正されうとシェーラーは言う。このため、われわれの過去の体験は、生の連関の内でそれに可能なすべてののはたらきを果たさない限り、価値に関しては常に未完のままであることになる。すなわち、過去には、それをわれわれがどう扱うべきであるかという問題が常に付着しているのである。これは単に個人的な生の領域にとどまらず、「歴史的事態」のすべてに関して言うことができる。シェーラーによれば、「歴史的事態」は未完であり、「救済可能」(erlösbar)なものである(V 33 f.)。

このように考えることが許されるならば、われわれの過去に関わる「悔悟」も単に無意味なものとは言えなくなるであろう。それでは悔悟の作用のもつ倫理的な意義はどこに存するのであるのか。

過去に関わる作用としては通常「想起」(Erinnerung)があげられる。想起はこの場合、過去をわれわれの現在の生にはたらかせるものと考えられることが常である。しかしながらシェーラーによればその意義はむしろ逆のところにある。「想起は、思い出される存在や出来事のもつ暗き力からの自由の始まりである。」(V 35) つまり想起は心理的な因果性の流れの一部分ではなく、むしろ逆にこの流れを中断し、その関与を停止させるものである。換言するならば、「想起は、以前のわれわれの生がわれわれの現在に及ぼすはたらきを媒介するのではなく、むしろ逆にこのはたらきのもつ宿命からわれわれを救う」のである(ibid.)。

しかし、このような想起作用に基礎づけられて、すなわち想起によって生じた像に悔悟の作用が関わるのではないとシェーラーは言う。想起作用のうちに見出される記憶像は、想起の志向目標、方向によって制約されているが、この志向方向を導くものこそが悔悟の情緒的作用なのである。すなわち、人格の作用としての悔悟の光がわれわれの過去の内へとまず侵入して照らし出すことによって、それがなければ思い出さなかったような多くのものを像的に想起させるのである(V 37 f.)。シェーラーの言う悔悟とは、自負(Stolz)に満足を与え自負を正当化するものだけをわれわれの過去からうかびあがらせるような自負の関を打破る、ひとつの心情運動なのである。

このように、過去の領域の手術(operativer Eingriff)であるとされる悔悟は、

当該の行為のもつ「悪」という価値性格を抹消し、つねに新しい悪を生み出さざるをえないようなその繁殖力を断ち切るという、「倫理的若返り」(sittliche Verjüngung)(V36)の能力であるとも言われる。それでは、以上のような理論がシェーラーの価値倫理学全体に対してもつ意義はどこにあるのか。シェーラーは「本質認識の機能化」(Funktionalisierung der Wesenserkenntnis)ということを行っている。<sup>(5)</sup>これを価値認識の領域にあてはめて簡単に述べれば次のように言えるのではないだろうか。すなわち、シェーラーにおいては「機能」(Funktion)は『形式主義』以来一貫して自我、生命に属するものであり、したがって本質直観としての価値認識が「機能化」するということは、それが一たび獲得されるや「機能」となって生命的なものの流れのうちにとりこまれることであると思われる。さて、前にも触れたように、われわれの価値認識はいつも明証的であるという保証はどこにもなく、むしろ錯誤(Täuschung)の可能性をはらんでいる。ところが、その錯誤せる直観も、それが本質に関わる直観である限りにおいては、この機能化ということに対する条件は同じはずである。そうすると、われわれの現在は、生命化して「身についた」過去の錯誤によって何らかの影響をうけることになる。この点に悔悟の意義が存すると思われる。『形式主義』でのシェーラーは、諸価値の位階はつねに新たに把握されるべきであると言い(II 107)、論文『哲学の本質』でも「無前提の認識」が要求されている(V63 f.)。この「つねに新たに」(immer neu)を可能にする作用として悔悟を考えることができるのではないだろうか。シェーラー自身も、悔悟は「汚れなき始まり」(V36)を可能にするとしている。

さて、このような悔悟のはたらきを重要視するならば、われわれの現在と「先行するもの」との間の関係にも当然何らかの光があてられると思われる。しかし、ここでは即断を避け、シェーラー自身の悔悟に対する論究を今少し克明に考察することにより、この問題に接近することを試みたい。

## ( II )

シェーラーは、悔悟作用(及びそれに対応する想起)のあり方には、「行為の悔悟」(Tatreue)(及びそれに対応する出来事の想起)と、「存在の悔悟」(Seinsreue)(及びそれに対応する機能の想起)の二つがあるとしており、後者のほうに重きを

おいている。後者においてその対象となるのは、過去の個々の行為ではなく、そのような行為を生み出した「われわれの全体的人格の内にある〔過去の〕分肢的な自我」である。つまり、個々の行為でも、また人格そのものでもなく、そこからある行為が必然的に流れ出てきたような、当時の自我の具体的構造が、悔悟の作用を通じて追体験され、否認され、人格の全体性から押し出されるとシェーラーは言うのである（V39f.）<sup>(6)</sup>

シェーラーにおける厄介な問題のひとつである、人格（Person）と自我（Ich）の関係についての問題がここに現われている。しかしシェーラー自身は、ここではこれを、人格の「集中」（Sammlung）ということで簡単に触れているだけである。ただ、人格の集中の水準（Niveau）が現在では過去より高いがために悔悟が可能になるのではなく、むしろ逆に、悔悟の作用を通じてこそより高い水準に達しうるのでというシェーラーの見解（V41）は注目には値すると思われる。この見解は人格の自己超出のあり方の問題との関連をもつのである。すなわち、悔悟は過去の自我の構造へとむかう志向的作用であるが、それが遂行されるのは、人格が現在の自己を超え出ていこうとする際に、現にある自我のあり方が謙虚に反省される場合であると考えられる。何故なら、シェーラーによれば、現にある自我のうちにはそれ以前の分肢的自我の総体が以前の罪責と共に暗に含まれているのであって、そのために悔悟の作用はまず現在の自我から過去へ過去へと遡ってゆかねばならないからである。したがって「よりよくあれた」という認識自体は、この悔悟の逆行の結果生じるものにすぎない。また、この逆行は個人的な生の領域にとどまらず、社会的・歴史的な領域にまで及ぶものであることは以前にもみたとおりである。

しかしいずれにせよ、これだけであの人格―自我問題が解決されたとはとうてい思えない。この問題に何らかの解決をつけることは、われわれの課題にとって不可欠である。それ故、次にわれわれはシェーラーにおける人格―自我の問題を、それに対応するものである世界（Welt）―環境世界（Umwelt）の問題と関連させながら、主としてシェーラー後期の立場から考察することにする。

### （Ⅲ）

『宇宙における人間の地位』での「世界」についての有名な図式は、（シェーラー

自身の曖昧な記述にもよるが)動物がそれぞれの環境世界を持つのに対して、人間は世界を持つというように解釈されているが、これははたして正当であるのだろうか。このような解釈から派生する批判のひとつに、シェーラーには特殊に人間的な環境世界の考察が欠けているというトイニッセンによる指摘がある<sup>(7)</sup>。しかしながら、この批判は、シェーラーが一貫して行ってきた自然的世界観の分析がすべてこの人間の環境世界の問題に関わっているという事実を見落としている。例えば『哲学の本質』では、「あらゆる自然的世界観の第一の特徴は、そのような世界観をもつ主観が、彼のそのつどの環境世界存在、あるいは可能的な環境世界存在一般を世界存在一般であるとみなしているということである」(V87)としている。すなわち環境世界が世界そのものであるかのように与えられるというのである。これは価値論的側面から具体的にみれば、『ルサンチマンと諸価値の転倒』でルサンチマンの源泉のひとつであるとされた、価値を、それが「われわれの実践的歩みにとっての、環境世界の特徴書き」(Signalement der Umwelt für unsere praktischen Schritte)という意味をもつ限りにおいて把握するということ(Ⅲ 273)に対応していると思われる。

それではシェーラーの世界概念とは、人間がそのつどの環境世界を対象化して超え出ることによる、その拡大の目標たるべき理念であるのか。シェーラーならば、まずこの「拡大」という点に異をさしはさむであろう。何故なら、先にあげた『哲学の本質』では、世界はそれぞれの環境世界を人間一般にとって普遍妥当的な環境世界にまで拡大した結果得られるものではないと言われているのである(V88f.)。しかし、だからと言って、シェーラーにとっての世界を、トイニッセンの言うように人間から独立した「実体」とであるとみなすわけにはいかない<sup>(8)</sup>。そのような解釈は、既に『形式主義』で批判された、人格を固定した実体であるとみなすのと同じ誤りをおかすことになると思われる。というのも、『形式主義』以来、人格に対応するものとしてこそ世界は世界たりうるとシェーラーは考えているからである。つまり、人格はその作用の遂行を通して「他と成ること」(Anderswerden)を自らの本質とする自己超越的存在であるがために対象化不可能な存在であって決して固定した実体とは言えず、それに対応するものとしての世界にも同じことがあてはまると考えられるのである。これに、後期のシェーラーでは、世界根拠としての神すらもが、未完成の生成中のものであると言われていることを考えあわせるならば、世界とは



「歴史」であるとも言うるのではないだろうか。事実、「歴史としての世界」という表現をシェーラー自身もしている(IX70)。シェーラーの言う<Weltoffenheit>とは「世界への開け」であると同時に「世界の開け」をも意味すると考えられる。しかし、対象化不可能性、固定視不可能性ということを実にうけとめるならば、これらのことは(ウィトゲンシュタイン流の言いまわしを借りれば)決して言明することではなく、ただ「示される」(sich zeigen)だけのことであるのかもしれない。

一方、自我及び身体とそれに対応する環境世界は人格の作用の対象となる(II 387)。それ故に、われわれは自己の環境世界を超え出ることができるのである。ただここで、この人格―自我の区別が、単に対象化できるものとできないものという区別、あるいは対象化するものとされるものという区別であるにすぎないならば、この区別はシュッツも言うように、シェーラーの恣意的区別であって、<sup>(9)</sup> 両者を全く切断してしまうものとなってしまうであろう。そのような場合には、われわれにとっての問題である悔悟も空虚なものにならざるをえない。しかしながら、最終的には行為という形で帰結するわれわれの実践において、この人格と自我との構造連関が説明されるとするならば事情は異なる。シェーラーは後期になってこの連関を考えていたと言ってよいのではないだろうか。すなわち、『宇宙における人間の地位』や『哲学的世界観』では、現実に対していったん「否」を発することによって理念的なものに関わるが、それ自身は現実の創造に関して無力(Ohnmacht)である「精神」(人格)と、能産的エネルギーをもつ「生命」(自我)の相互貫入(gegenseitige Durchdringung)による「協和」(Ausgleich)ということを説く(IX 44 ff.)。このようなはたらきのなかで生じるそのつどの意欲の主体もやはり生命的自我であるために、この精神と生命、人格と自我の連関は、新たなる自我のいわば弁証法的な産出の構造をなしていると解釈してよいであろう。このような連関は先に述べた「本質認識の機能化」という考えのなかにも曖昧な形ではあるが既にあらわれている。精神の作用である本質認識が機能化することとは、新たなる機能的自我が生み出されるということに他ならない。また、そこから「人格の集中の水準」がそのまま「自我の水準」につながるものとして理解されることになる。

#### (IV)

以上のように考えるならば、そのつどの環境世界を対象化して超え出るといことがわれわれの問題である悔悟と密接な関係をもつということは明らかであろう。われわれの過去の認識―行為は生命的自我の流れに刻印され、われわれの現在の生を規定する。すなわち、現在のわれわれにとっての環境世界を開示する。既に『形式主義』においてシェーラーは「環境と呼ばれたものは、その時間的延長においては伝統と呼ばれる」ということを見抜いていた(Ⅱ 161)。<sup>(10)</sup> われわれの現在の環境世界は、無反省に生きている限りは決して生き生きとした現在であるのではなく、むしろ過去の産物であると言えよう。

ところで、このような自己のそのつどの環境世界に反省の目がむけられるということ自体は珍しいことではない。新しいものとの真の出会いには常にそのような契機を含むものである。ここではシェーラーの『同情の本質と諸形式』における「共感」(Mitgefühl)の倫理的意義をその一例としてあげよう。「共感は、(中略)私が『自己中心主義』(Egozentrismus)と名付ける自然的な錯覚を廃棄するというすぐれた形而上学的意義をもつ。自己中心主義ということで私は自らの『環境世界』を『世界』とみなす錯覚。すなわち自らの環境世界が『唯一の』世界であるとして錯覚的に与えられることであると理解する。』(Ⅶ 69)このように、他者への共感が、自然的世界観に基づく錯誤を廃棄し、自己の環境世界の殻を破る契機のひとつであることは確かであろう。しかし問題は、そのような共感だけで自己の「身についた」環境世界を抜け出ることができるであろうかということである。環境世界の間主観的拡大ということが眼目であるならばそうも言うるかもしれないが、「身についた」ものである環境世界の殻を破るということには必然的に一種の自己否定の契機が含まれるべきではないだろうか。われわれはここに「悔悟」のはたらきをみる。シェーラーも言うように悔悟はその結果として「苦痛」(Schmerz)をもつ情緒的運動である(V 47)。この苦痛とはまさしく「身についた」ものにメスを入れる、自己否定の苦痛であると思われる。他者に対する共感が真に倫理的意義をもつのは、その遂行において、自己を尺度として他者をみる場合では決してない。これはシェーラーも言うように明らかに「ルサンチマン」の源泉である(Ⅲ 46 ff.)。われわれのみたように、真の共感が必然的に自己への悔悟を伴うべきであるとするならば、その意

義は、他者の認識であるということ以上に自己認識であるという点に求められるとは言えないであろうか。

## (V)

これまでの考察によって、自然的な世界観のうちに生きるわれわれにそのつど与えられるものは、過去の作用によって開示された環境世界のうちでのみ意味をもつものであることが明らかとなった。換言すれば、生命的な自我機能の対象であるもののみがわれわれにとっての所与となる。『形式主義』でのシェーラーの言い方を借りれば、ここでは価値は純粋な価値性質としてではなく、何らかの「財」としてのみ与えられているのである。このような事態は、まさしくハイデッガーが「解釈学的循環」(hermeneutischer Zirkel)と呼んだものに深く関わるものであろう。<sup>(11)</sup>

ここにわれわれは、先の問い、すなわち価値認識に先行するものと悔悟との関係の問題に立ち返ることになる。悔悟の作用は、我々の現在の環境世界、自我の殻を破壊する。それは「汚れなき始まり」を可能にするとすら言われた。それではこの「汚れなき始まり」は、かの「絶対的始まり」を意味することになるのであろうか。換言すれば、「悔悟」は解釈学的循環を断ち切るものであるのか。

「この世界の始まりにはひとつの罪がある！」(V57)という原罪の意識に基づいて、「再生」(Wiedergeburt)に至ると言われる「回心的悔悟」(Bekehrungsreue)を悔悟の本来的な姿であるとするカトリック期のシェーラー(V42)ならば答えは「然り」であろう。しかしながら、われわれはここで、日常生活においてはたらく悔悟を非本来的なものとする立場、つまり悔悟を宗教的作用にのみ限定してしまう立場を敢てとらない。シェーラーの悔悟論の背後にいかなる宗教的、形而上学的な「信」があろうとも、「倫理学が今日でも当時と同じく絶対的存在についてのあらゆる形而上学にとっても重要であると思われるが、形而上学が倫理学の基礎づけによってそうであるとは思われない。」(II17)というシェーラーの言をこそ重視するわれわれは、あくまで現実の日常生活での実践から出発する。そうするならば、先の問いに答えるためには悔悟の遂行の前後に注目する必要がある。

まず、悔悟の作用も、悔悟以前の行為、自我というものが、「私の」行為、自我であったという事実を決して無くしてしまうものではないと考えられる。悔悟の作用は、

過去の行為、自我の罪責がもつ、そのままにしておけば一定の方向へと繁殖していくような生命的な力の流れを断ち切るものであった。これは過去の行為、自我を無にすることではなく、それを正しく評価すること、正しくわれわれの生の連関のうちで作用させることを意味すると思われる。すなわち、過去を、現在に無意識のうちに入り混じったものではなく、真に過去たらしめるものは、忘却ではなく、悔悟とそれに導かれる想起なのである。このことは、ハイデッガーの言う「もろもろの事象そのものに基づいて、それらの先行構造〔先行把持、先視、先行把握〕を仕上げること (Ausarbeitung)」にあたるのではないだろうか。<sup>(12)</sup> またそのハイデッガー自身は、先の解釈学的循環に関して、この循環を悪しきもの (vitosum) とみてはならないとして、「決定的に大切なことは、循環から脱け出ることではなく、正しい仕方ですの内へ入って行くことである」と言う。<sup>(13)</sup> まさにこの正しい仕方・循環の内へ入って行くための条件のひとつとしてシェーラーの言う「悔悟」を考えることができるのではないと思われる。われわれは、われわれの価値認識が錯誤の可能性を常にもつという問題意識から悔悟の意義を考察してきたが、明証的価値認識を前提とした上での議論をしている場合のシェーラーは、権威や典型 (Vorbild),あるいは伝統のもつ積極的意義を既に認めている (II 97f., 202, 566f.). また先述した本質認識の機能化ということも、人間の精神の成長のための条件としても語られていたのである。シェーラーは認識の解釈学的な先行構造に既に気がついていて、そうして、シェーラーがなそうとしたことは、それを宿命的なものとして絶対化することでも、啓蒙主義的、合理主義的に排除することでもなく、まさにそのような構造をそのような構造として人格に自覚的にひきうけさせることであったのではないだろうか。<sup>(14)</sup>

次に、悔悟の後の価値認識に基づいた行為もその価値内容に関しては、以前に述べたようにやはり未完であると言わねばならないであろう。新たな価値認識作用によって人格が自己を超え出るということは、先に明らかにしたように新たな自我一環境世界を産出することである。したがって、悔悟の後の行為も未来の反省に対して開かれているということは言うまでもなく、その限りにおいては悔悟が可能にするという「汚れなき始まり」も、以後の行為に関してわれわれの責任を免除するものでは決してない。

以上のように、シェーラーの言う悔悟も循環を脱け出た安住の地を保証するもの

でないことは明らかであろう。「汚れなき始まり」は、そこから道徳的規範を論理的合理的に導出しようような「絶対的始まり」ではない。しかしこの点にこそ悔悟が情緒的作用であることの本来的な意義が存するのではないだろうか。われわれの経験が閉じた円環 (Kreis) のなかを動くのではなく、開かれたものであるべきならば、<sup>(15)</sup> 換言すれば、人間の本来のあり方を人格の自己超出に求めるとするならば、真の経験とは、ガーダマーが適切にも記しているように「痛い」(schmerzlich)ものであるはずである。<sup>(16)</sup> しかし、この場合に経験の対象が「痛み」を与えると考えるとはならないと思われる。むしろ、或る痛みをもって対象をうけとめる場合にのみ、経験は痛みを伴うが喜ばしい「出会い」となるはずである。この痛みはきっかけとして新しいものとの接触をもつとしても、それ自体としては内発的なものでこそある。そのような痛みをもたない場合は、いかに新しいものと接触しようとも、既に「共感」の例でみたように単なる「行きずり」で終わるか、さもなくばそのものを自負に基づいてルサンチマン的にねじまげて理解するかであろう。シェーラーの言う悔悟とは、まさにそのような自負を破壊し、新しいものとの接触を「出会い」にまで高める情緒である。晩年のシェーラーに即してみるならば、人格の自己超出のあり方である、精神と生との永続的緊張における「協和」(Ausgleich)のプロセスのなかで、媒介者としての役割を担うもののひとつが、情緒的作用としての悔悟であると言えるであろう。<sup>(17)</sup>

最後に、本論の出発点としながらも考察の主題とはなしえなかった明証性の概念に言及しておきたい。われわれの考察によれば、悔悟も「絶対的始まり」としての合理的出発点を実践に与えるものではなかった。しかし、こと実践に関する限りは、明証性を極限的な理念、認識理想の座にすえておくこともできない。われわれはつねに決断せねばならないからである。行為に先立つ価値認識が錯誤せるものではないかという反省、あるいは正しい価値認識に至るための方法的努力をなすにせよ、懐疑の立場で終わることはできないのである。そのような決断のよりどころとしては究極的には明証性をあげざるをえないのかもしれない。しかし、このそのつどの価値認識の明証性は、われわれの実践が安易な普遍化を拒むコンテクスト、あるいは「時の要求」(Forderung der Stunde)のなかでなされる限りは、固定したものとして確保しておくことのできないものである。われわれは、むしろこの概念のもつ否定的側面に注目する。すなわち、明証性の概念は、実践における衝突が対

話的一合理的な合意形成という形で論理的・形式的に調停しうるものではないということ、さらにはそのような形で合意が仮に形成されたとしても、その内実が積極的な善であるとは限らないということを示しているのである。シェーラー自身もこの否定性を痛感していたために、人間の情緒の非形式的な豊かさに注目したのではないかと思われる。

(註)

- ・本文中に引用あるいは要述したシェーラーの所論の原典該当箇所は、そのつど括弧内に示す。その際にローマ数字で示されるものは Francke 版シェーラー全集の巻数番号であり、アラビア数字で示されるものはその最新版での頁数である。
- (1) シェーラーのこの実践的還元理論については、拙論『シェーラーにおける価値認識への道』（『倫理学研究』関西倫理学会、1984年第14集、掲載予定）を参照願いたい。
- (2) シェーラーは既に1900年の Habilitationsschrift, *Die transzendente und die psychologische Methode*, においてこのような立場を批判している。（Vgl. G.W. Bd. I, S. 238 – 307.）
- (3) 例えば, Von Sinn des Leidens の冒頭（G. W. Bd. VI, S. 36）を参照。
- (4) <Reue> の訳語としては一般に「悔恨」が使用されることが多いが、その認識的意義を強調したいわれわれにとっては「恨」の一字はいかにも誤解をまねきやすい。そこで（一長一短はあるものの）あえて「悔悟」という訳語を仮に使用することにする。
- (5) この概念は1920年以降のシェーラーの著作中に散見されるが、まとまった説明がなされているのは『宗教の諸問題』においてのみである。（Vgl. G. W. Bd. V, S. 197ff.）また、論文集『哲学的世界観』所収の『知の諸形式と教養』では、これは本質認識が「血となり生命となる」ことであるとされ、マイノングのいう Erfahrungswissen と同一視されている。（Vgl. G. W. Bd. IX, S. 108ff.）私見によれば、これは『ニコマコス倫理学』（1147a 21）でアリストテレスの言う「身につく」（*συνϕυγεῖν* < *συνϕύω*）にあたると思われる。また、この概念の積極的意義に関しては、前出拙論を参照願いたい。

- (6) このような考えからすれば、「存在の悔悟」というシェーラーの言い方は誤解をまねきやすい。われわれの人格存在一般についての悔悟はシェーラー自身によっても不可能とされているからである。
- (7) Michael Theunissen, *Wettersturm und Stille. Über die Weltdeutung Schelers und ihr Verhältnis zum Seinsdenken*, in: *Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie*, Bern, 1975, S. 101f.
- (8) Michael Theunissen, *op. cit.*, S. 96f.
- (9) Alfred Schutz, *Collected Papers I*, 1973, S. 171f.
- (10) これに価値認識の領域で対応するものが先に触れた Ethos である。
- (11) Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 13 Aufl., 1976, S. 152f.
- (12) *ibid.*
- (13) *ibid.*
- (14) この点からすれば、ガーダマーが、歴史科学の進歩によって伝統の強制力は弱まるという『宇宙における人間の地位』でのシェーラーの言明 (G. W. Bd. IX, S. 26) を批判しているのはもっともであるようにも思われる。(H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 4 Aufl., S. 267. Anm.) しかし、シェーラーは伝統の力がそれ自体として悪シキ物であると考えていたわけではなく、また歴史科学が何物にも依存しないと考えていたわけでもないのである。シェーラーにとっても、歴史科学の出発点の背後にあるものが問題なのである。(Vgl. G. W. Bd. IX, S. 78)
- (15) シェーラーの言う経験がいわゆる「閉じた」ものではないかという批判に対しては、晩年の『哲学的世界観』におけるシェーラー自身の次のような言明を指摘しておくにとどめたい。
- 「人間は、それ自身で存しているか、あるいは創造以前に既に神のうちに存在してしまっている『理念界』、『摂理』を模写するものではない……。」(G. W. Bd. IX, S. 83.)
- (16) H.-G. Gadamer, *op. cit.*, S. 338.
- (17) シェーラーにおける情緒的なものは、一般的にこのような媒介者としての役割を担っていると思われる。例えば「羞恥」は人格と生命の接触する場所であると言われている。(Vgl., G. W. Bd. X, S. 67.)

(みずたに まさひこ 博士後期課程 2 回生)